EUGEN FINK

# Vom Wesen des Enthusiasmus

*

Der Vortrag
*»Vom Wesen des Enthusiasmus«*
wurde im Februar 1940 im
»Philosophischen Kring« in Leuven (Belgien)
und im Sommer 1946 auf Schloß Salem
gehalten.

## I.

Vom Wesen des Enthusiasmus in würdiger Weise zu reden, ist vielleicht nur möglich in der charismatischen Gelöstheit der Seele und tiefen Weltoffenheit, in der Stimmung jenes wundersamen Gespräches am Sommernachmittag im Schatten der Platane, im heiligen Hain, erfüllt mit Weihgeschenken und dem himmlischen Segen der Musen, — jenes Gespräches am Ufer des Ilissos, von dem Plato im Phaidros berichtet.

Die würdige Rede ist allein eine solche, die selbst enthusiastisch vom Enthusiasmus redet. Gegenüber der Selbstaussage der enthusiastischen Existenz bleibt jeder Versuch, gleichsam von außen über den Enthusiasmus zu reden, eine klägliche Angelegenheit. Und ist am Ende ein solch unwürdiges Unterfangen nicht auch ganz vergeblich, — denn wie sollte die gnadenlose Nüchternheit das Wesen der höchsten Begeisterung, der göttlichen Trunkenheit der Menschenseele kennen?

Die Frage ist nur, ob im Bereich des Wesenhaften der Mensch nur das Gegebene versteht, das, was ihm vorliegt, wobei er sich aufhält, worin er sich befindet, oder ob es nicht auch ein Verstehen gerade dessen gibt, was er ermangelt, so zwar, daß nicht nur ein Nichtvorhandensein besteht, sondern daß der Mensch im Mangel um das Ermangelte weiß, daß er Mangel leidet, daß er entbehrt. Und weiter ist die Frage, ob Entbehrung nur das nachträgliche scharfe

Verstehen dessen ist, was man verloren hat, wie in der Krankheit um das Gesundsein, im Unglück um das Glück gewußt wird, — oder ob es eine ursprüngliche, das Menschsein durchherrschende, von aller Nachträglichkeit freie reine Entbehrung gibt. Und wenn es eine solche reine Entbehrung, also ein Erleiden eines weder durch Beraubung noch Zerstörung entstandenen, sondern unentstandenen Mangels gibt, dann erhebt sich endlich die Frage: wie muß das Sein eines Seienden begriffen werden, das, indem es heil ist, entbehrt? Handelt es sich hier um die Not des Bedürfnisses, jenen Rhythmus von Hunger und Sättigung, der allem Lebendigen eigentümlich ist? Die Natur des Bedürfnisses ist das Angewiesensein eines Seienden auf anderes, ein Nicht-alleinseinkönnen: die Pflanze braucht Erdreich, Luft, Wasser, Licht, und das Tier die Beute, das Lager, das paarige Tier; und auch der Mensch, soweit er von Nahrungs-, Geschlechts-, Geselligkeits- und ähnlichen Bedürfnissen bestimmt ist, braucht anderes Seiendes, um zu bestehen. Dieses Benötigen von fremdem Seienden zum eigenen Bestand hat zeitweilig die Form des Mangels und der Entbehrung, die sich bis zum Zugrundegehen verschärfen kann, eben dann, wenn das bedürftige Lebewesen in die Not gestörter umweltlicher Existenzbedingungen gerät.

Die reine Entbehrung, die hier in Frage steht und als die Seinsnatur des Menschen begriffen werden soll, ist weder die ständige Angewiesenheit, noch der darin zeitweise auftretende Mangel, — sondern ist die Seinsweise der Ermangelung von Sein.

Dieses Paradoxon, daß der Mensch ein Seiendes ist, das in seinem Sein das Sein ermangelt, ist ein Ausdruck der metaphysischen Not der menschlichen Existenz: der Mensch existiert in der Ahnung der Idee, d. h. in der Ahnung des am



meisten Seienden. Diese Ahnung ist das innerste Wesen des Menschengeistes: das Begreifen seiner selbst als eines endlich-nichtigen Seienden in der Entbehrung des am meisten Seins des seiendsten Seienden.

Religiös ausgedrückt ist es die alte Weisheit, daß dem Geiste des Menschen die Idee Gottes eingeboren sei. Das ist aber weder ein bloßer Gedanke, von dem man nicht auf die Existenz schließen kann, noch sonst ein regungsloser Besitz, ein nur prächtiges Ausstattungsstück der menschlichen Vernunft, — sondern ist die sie durchziehende Unruhe und Unrast der Heimsuchung, die das wahre Leben des Begriffs ausmacht. Weil der Mensch so beunruhigt ist von diesem lebendigen Gedanken, von der ihn treibenden Ahnung des seiendsten Seienden, wird er hinausgerissen über alle Genügsamkeit beim Gegebenen, dem vor Augen und Händen Liegenden, dem sinnfällig Erscheinenden; er existiert in der Bewegung des Aufbruchs, wenn ihn das göttliche Heimweh ergreift, das die Griechen Anamnesis nannten. Zugleich aber muß er doch stehen bleiben inmitten der Dinge, in der ihn umdrängenden Vielfalt der erscheinenden Umwelt, aber nicht in jener distanzlosen und unvermittelten Nähe, die das Leben des Tieres in seiner Naturgeborgenheit kennzeichnet, sondern er ist so bei den Dingen, daß dieses Beisein ein vermitteltes ist: er versteht sie als seiend im Horizont der durch die Ahnung der Idee erahnten Steigerung von »sein«, die im Problembegriff des am meisten Seienden den zu suchenden Maßstab hat, von dem her jeglichem Seienden der ihm zukommende Seinsrang zugemessen und sein Begriff aufgestellt wird. Es ist ein und dasselbe Grundgeschehen, der weghebende Zug der Ahnung im menschlichen Seinsverständnis als die Infragestellung der Seinsmacht alles gegebenen Seienden und der Aufgang der Natur des

Seins als eines Spielraumes der Steigerung zwischen Nichts und dem Seiendsten: jegliches, was ist, ist nicht nichts; wieweit es aber wahrhaftes Sein hat, liegt in seinem Bezug zu dem, was seiender Weise seiend ist, — dem Theion, dem summum ens.

Damit ist hier nicht der Gottesbegriff einer positiven Religion gemeint, vor allem nicht ein Maximum von Eigenschaften wie Größe, Macht und dergleichen, welche sich zunächst gesteigert denken lassen, ohne daß das damit ausgestattete Seiende seiender wäre als alles übrige, — sondern das summum ens ist als ens das summum.

So allein ist es die Idee, welche in der Anamnesis hereinleuchtet in die Dämmerung menschlicher Seinsauffassung, und zu welchem fernen Urlicht der Menschengeist sich verhält — nach einem Wort des Aristoteles — wie die Augen der Nachtvögel zum Hellen: angezogen und zugleich es scheuend.

Die Seinsart des Menschen, durchzogen und durchtrieben zu sein von der entbehrenden Ahnung der Idee, nennen wir die »Transzendenz der Sehnsucht«; weitab von jedem sentimentalen Sinn dieses Wortes ist es die Bewegungstendenz des Endlichen zum Unendlichen, des Bedingten zum Unbedingten, des Relativen zum Absoluten, des Nichtigen zum Seiendsten, der Erscheinung zum Wesen. In dieser Melancholie des Geistes wurzeln alle schöpferischen Kräfte des Menschen.

Pflanze und Tier entbehren es nicht, kein Mensch zu sein; das Auszeichnende des Menschentums aber ist seine Armut, das stolze Leid der Endlichkeit: kein Gott zu sein.

Sofern aber die das menschliche Sein ganz durchtränkende Not als Freiheit existiert, ist sie nicht wie ein Ding entweder



vorhanden oder nicht vorhanden, sondern sie hat in sich Möglichkeiten mannigfacher Wandlung; Größe und Kleinheit des Menschen bestimmt sich von der Kraft der Entbehrung her: von der entbehrendsten Seele geht die Leiter der Rangordnung hinunter bis zur Not der Notlosigkeit, jener dumpfen, schwunglosen Selbstzufriedenheit, wo kein Sternbild mehr über dem Himmel des Menschen leuchtet und alle Sehnsucht der Seele erloschen scheint in der Erniedrigung, die Nietzsche den »Letzten Menschen« genannt hat.

Wo aber die Not wachgehalten ist in der Seele des Menschen, da kann jene Wende der Not kommen, die diese zwar nicht beseitigt, aber gerade in diese Not das Entbehrte hereinstehen und das seiendste Seiende aufglänzen läßt in der Nähe des Menschen — wie ein Meteor in der Nacht.

Diese Notwendung geschieht im Enthusiasmus.

## II.

Das klägliche Unternehmen, außerhalb des Enthusiasmus über ihn zu reden, ist die einzige uns freistehende Weise; die höchste Möglichkeit des menschlichen Daseins liegt nicht in dem Umkreis jederzeit verfügbarer Möglichkeiten, die nur des Einsprungs warten; aus der innersten Lebenstiefe muß der harrende Anruf kommen, der den Gott bewegen kann, die gefesselte Seele zu lösen.

So bleibt uns nur, das Wesen des Enthusiasmus aus der Ferne der Entbehrung zu umreißen und in diesem Umriß die vage Helligkeit zu deuten, die in der wirklich fragenden Frage nach seinem Wesen schon liegt.

Warum aber soll gerade hier, im Zusammenhang einer philosophischen Fragestellung, vom Enthusiasmus gehandelt werden? Ist das nicht befremdend? Von der Begeisterung,

wo doch die Philosophie in der Strenge des Begriffs das Element ihres Daseins hat? Hat es die Philosophie wie ja mit allem irgendwie auch mit dem Enthusiasmus als Erkenntnisobjekt zu tun? Oder hat am Ende gar der Enthusiasmus einen Bezug zur Philosophie? Und wenn, welchen?

Das flache Vorurteil, die enthusiastische Begeisterung sei mit dem wissenschaftlichen Geiste der Philosophie unvereinbar, ist ebenso sehr eine Verkennung der Natur der Begeisterung wie derjenigen der Philosophie; Begeisterung ist nicht ein vernunftloses Gefühl, eine Tollheit und ein Wirbelsinn; eine solche Meinung gehört zu den Requisiten jener vulgären Psychologie, die in »Trunkenheit« bestenfalls eine Art von Betrunkenheit sich vorzustellen vermag.

Der Hinweis darauf, daß selbst dort, wo der Begriff die leblose Form des abstrakten Gedankens hat, wie z. B. in der Mathematik, die helle geistige Freude wissenschaftlich-forschender Begeisterung möglich ist, beweist aber noch nichts für die Philosophie, weil sie nicht wissenschaftlich ist wie eine Wissenschaft, also auch nicht mit anderen Wissenschaften einen Stil der Wissensgewinnung und Wissenstradierung, eine methodische Verfassung von Wissenschaftlichkeit gemein hat.

Die Philosophie ist nie eine Ansammlung von Erkenntnissen, noch eine Steigerung und Systematisierung von solchen eines gegebenen Wissenstypus, sondern sie ist ihrem Wesen nach Selbstaufstellung. Darin liegt: Philosophie ist nicht Erkenntnis im Rahmen einer bereits feststehenden Anschauung über die Natur des Erkennens; sie bestimmt nicht erkenntnismäßig das Seiende, wenn schon als ausgemacht gilt, was Seiendes ist; sie ist keine wissenschaftliche Tätigkeit, wenn die menschliche Verhaltungsweise, Wissenschaft-



treiben als praktischer Habitus schon festliegt. Die Philosophie ist selbstaufstellend, sofern sie beginnt im Entwurf des Grundproblems, im Entwurf der philosophischen Wissensweise, im Entwurf der philosophischen Existenzweise. Dieser dreifache Entwurf ist die Grundhandlung der Philosophie, die »petitio principii«, die in der Natur ihres Anfangs liegt und den ewigen Stein des Anstoßes für den gemeinen Verstand bedeutet. Grundproblem, Wissensweise und Existenzweise werden dabei in einem einheitlichen Zumal entworfen, so daß jede isolierende Betrachtung, etwa der Existenzweise, zu kurz trägt und in die fatale Nähe jener der Mühe eigenen Philosophierens sich entschlagenden Psychologie der Philosophie gerät. Nirgends ist Gerede mehr die Fallgrube für echtes Existenzverständnis als hier.

Auf die Gefahr hin, gerade in diese Grube zu fallen, sei hier die These aufgestellt: die Möglichkeit des Menschen zu philosophieren gründet im Enthusiasmus. Philosophieren ist eine Weise enthusiastischer Existenz. Jede wahrhafte Auslegung des Philosophseins bewegt sich notwendig in der Optik des Enthusiasmus: die extreme Möglichkeit des Menschen, die sich im Philosophieren realisiert, kann nur verstanden werden im Lichte der unüberbietbar äußersten Daseinsweise.

Philosophieren aber ist nur eine Weise des Enthusiasmus und als solche verwandt mit den beiden anderen: sie steht in der Nähe und Nachbarschaft von Kunst und Religion.

Religion, Kunst und Philosophie — das sind die drei »absoluten Verhältnisse«, in denen der Mensch mit enthusiastisch gelöster Seele teilnimmt am Seinsgrund alles Seienden. Die menschliche Haltung in Religion, Kunst und Philosophie ist prinzipiell verschieden von allen sonstigen Hand-

lungen und Haltungen, die der menschlichen Freiheit entspringen und in denen im Wettersturm der irdischen Gewalten das Haus der menschlichen Kultur aufgerichtet wird in Arbeit und Kampf. Religion, Kunst, Philosophie sind nicht die auf der Stufenleiter der kulturellen Werte zu oberst liegenden »höchsten Werte«, sie sind von allen des Menschen eigener Kraft entspringenden Werten qualitativ verschieden.

Es gibt nur drei absolute Verhältnisse, nur drei Weisen enthusiastischer Existenz. Dieser Dreizahl kann nichts hinzugefügt werden, weil sie ihren Grund hat in der Dreifaltigkeit des Theion als des Heiligen, des Schönen, des Wahren. Heiligkeit, Schönheit, Wahrheit sind aber nicht Attribute des seiendsten Seienden; das Absolute offenbart sich je ganz und ungeteilt als die heilige, umfassende Seinsmacht des Ansichseins, als die sich zum Fürsichsein erhebende schöne Gestalt, als der absolute Begriff. Das Mysterium der Dreifaltigkeit des ur-einen Seinsgrundes alles Seienden ist eines der höchsten Probleme der spekulativen Philosophie.

Weil Religion, Kunst und Philosophie je in eigener Weise sich zum ganzen Göttlichen verhalten, verhalten sie sich gegeneinander nicht gleichgültig; jedes hat seinem totalen Wesen gemäß die Tendenz, die beiden anderen in sich einzubeziehen.

So ist z. B. die Kunst von Hölderlin absolut begriffen: Heiligkeit und Weisheit in sich vereinend. Und Hegel begreift die Philosophie als Religion und Kunst in sich »aufhebende« Gestalt des Geistes. Im Hinblick auf diesen Agon der drei Grundweisen enthusiastischer Existenz kann auch in jener vielgelästerten Erniedrigung der Philosophie zur »ancilla theologiae« im Mittelalter ein tieferer Sinn gesehen werden.



Die drei Weisen des Enthusiasmus haben eine formelle Struktur gemeinsam: sie ent-setzen den Menschen aus dem Umkreis seiner endlichen, der irdischen Selbstbehauptung dienenden Zwecke und stellen ihn in die Offenbarkeit des am meisten Seienden; Enthusiasmus ist Erfahrung des Theion und als diese Erfahrung der Ursprung von Religion, Kunst und Philosophie; in diesem Sein vor der Gottheit vollzieht sich die Stiftung der fortan gültigen menschlichen Kunde vom Heiligen, Schönen und Wahren.

Eine wesentliche Einschränkung ist aber hier notwendig: im Enthusiasmus geschieht die geschichtliche Stiftung von Religion, Kunst und Philosophie. Nicht tritt das Heilige, das Schöne, das Wahre erst ein in das Reich des Menschen, es ist immer schon eingebrochen in den Menschentag seit unvordenklicher Zeit und lebt im Mythos. Der Mythos steht herein in die Geschichte als die ehrwürdige Überlieferung einer im »Goldenen Alter« eines Volkes an es ergangene Botschaft der Götter; der Mythos ist aber nicht nur die archaische Stufe der rituellen Beschwörung der weltdurchwaltenden Kräfte, die Stufe des magischen Bildwerkes und der dunklen Erdweisheit; er ist nicht eine primitive Stufe, die von der geschichtlich wachen Existenz eines Volkes abgelöst und vernichtet wird, sondern bleibt der tragende Untergrund auch des geschichtlichen Schicksals: unter dem Gewoge des historischen Wandels geht der ruhige Strom des Mythos durch die Zeiten, und die Völker finden darin bewahrt ihre Sendung, ihren Halt im Weltall und nach Zeiten des Verfalls die Kraft der Wandlung.

Alle enthusiastische Stiftung geschieht im Raume des Mythos: der Religionsstifter stiftet nicht die Religion als die Kunde vom Heiligen, der künstlerische und philosophische Genius nicht das erste Bildwerk und den ersten Spruch der

Weisheit; sondern in ihrer Stiftung vollzieht sich die Prägung einer geschichtlichen Gestalt der Kunde vom Göttlichen. Der Enthusiasmus bringt eine Offenbarung im Raume der mythischen Ur-Offenbarung.

Die Auffassung des Enthusiasmus als der wesenhaft dreifaltigen Erfahrung des Theion ist einem verhängnisvollen Mißverständnis ausgesetzt, das nicht zufällig dann und wann vorkommt, sondern seinen Grund hat in der modernen Situation der Selbstvergötzung des Menschen.

Der Satz, daß Religion, Kunst und Philosophie menschliche Existenzweisen sind, eben die Weisen der enthusiastischen Existenz, ist nur dann mehr als ein trivialer Satz, wenn diese Seinsweisen auf ihren inneren Bezugssinn hin abgefragt und so Problem werden. Ganz selbstverständlich ist es der Mensch, welcher betet, Kunstwerke bildet, denkt; — aber ist er Beter, Bildner, Denker ausschließlich kraft seines eigenen Wesens? Sind dies nur menschliche Möglichkeiten und weiter nichts? Gehören sie zu seiner Natur wie die Schwere zum Stein, das Wachstum zur Pflanze, der Kampf zum Tier? Ist der Mensch das seltsame Lebewesen, das über einer Unterschicht animalischen Daseins eine träumende Seele hat und eine Welt der Götter, der schönen Gestalten und der Gedankendichtungen um sich aufstellt? Sind Religion, Kunst, Philosophie nur Phänomene des menschlichen Ausdruckstriebes? Ist es immer nur die Menschennatur, die im bunten Wechsel und in der geschichtlichen Vielfalt von Philosophien, Religionen und Kunststilen sich manifestiert?

Wenn dem so ist, dann ist jene Meinung im Recht, die in der Geschichte das Reich der menschlichen Lebensversuche, Illusionen und gestalteten Träume sieht und die »verstehende Geschichtswissenschaft« zum Organon proklamiert für die Erkenntnis, was der Mensch sei — eben aus dem, was er bisher als seinen Lebensausdruck geschaffen hat. Und ferner sind auch im Recht dann die Meinungen, welche bald der Psychologie, der Anthropologie, der Kulturwissenschaft das entscheidende Wort zuweisen in der Bestimmung, was Religion, Kunst, Philosophie sind.



Von da aus ist es nur noch ein kleiner Schritt bis zu jener Religionsbetrachtung, wo nicht mehr der Gott selbst im Zentrum steht, sondern die subjektive Innerlichkeit des Menschen: das religiöse Bewußtsein, das Gewissen, das fromme Gefühl — bis zu jener Ästhetik, die nicht auf das Kunstwerk vor allem geht, sondern auf die Psyche des Künstlers und des Kunstgenießenden — bis zu jener Ansicht von Philosophie, der es in ihrer skeptischen Neugier statt auf die Wahrheit des Gedankens auf die Originalität eines Denkers ankommt.

In solchen Ansichten kommt die Tendenz zu Wort, die verhängnisvoll den seiner Freiheit bewußtgewordenen modernen Menschen entwurzelt und losgerissen hat von der Verankerung inmitten des Seienden und deren Symbol der von seinem eigenen Anblick berauschte Narziß ist: der Mensch ist sich nicht nur das Maß, sondern das Ziel aller Dinge geworden; er dreht sich um sich selbst; die theozentrische Ausrichtung der menschlichen Transzendenz wird zur anthropozentrischen Selbstanbetung; die Freiheit wird zur leeren Selbstreflexion; ihre Selbstbehauptung zur furchtbaren Entgötterung des menschlichen Daseins. Alles Verhalten des Menschen zum Übermenschlichen, zu den Mächten der Unterwelt und des Himmels, wird vom Menschen her interpretiert als eine Seinsweise, in der er sein Wesen manifestiert, und die in seiner Macht liegt.

Diese neuzeitliche Tendenz, in welcher die der Renaissance geglückte Wiederentdeckung des Menschen und der Erde sich so überschlug, daß der Mensch den reinen Blick auf die ihn umfangenden Wirklichkeiten verlor, nennen wir, soweit sie eine ständige Möglichkeit der menschlichen, sich nur negativ verhaltenden Freiheit ist, das Verfängnis des Menschen in sich selbst.

Aber selbst dort noch, wo heute konservative Mächte — um mit einem Wort Hegels zu reden — »die spekulativen Mysterien bewahren«, geistert der Schatten dieser Tendenz; nämlich überall dort, wo Religionspsychologie und vergleichende Religionswissenschaft in der methodischen Absicht unternommen werden, den Gegenstand der Religion überhaupt erst zu geben und auszuweisen.

Wo nicht die mythische Überlieferung oder überdies die enthusiastische Erfahrung vom Göttlichen vorliegt, nützt keine noch so gründliche Untersuchung und Ausforschung des menschlichen Bewußtseins; es ist derselbe sich »kritisch« gebärdende Irrtum, wie zu meinen, eine erkenntnistheoretische Zergliederung des Bewußtseins nach seinen unmittelbaren Gegebenheiten sei der Weg, um zur Erkenntnis des wahrhaft Seienden zu kommen. Dieses Vorurteil bedient sich in verschiedenen Abwandlungen immer des einen Arguments: das wahrhaft Seiende kann sich uns ja nur als Gegenstand des Bewußtseins zeigen, es muß, wenn wir je davon sollen wissen können, also unter den Bewußtseinsgegebenheiten vorkommen. Das ist genau so richtig und genau so falsch wie eine Erkenntnis der sichtbaren Dinge in der Einstellung auf die Netzhautbilder des Auges machen zu wollen; denn alle solchen Dinge müssen ja auf der Netzhaut einmal vorkommen.



Eine Psychologie der Religion, der künstlerischen Inspiration und der Philosophie ist wesensmäßig immer etwas Nebensächliches und Nachträgliches.

Jeder Versuch aber, diese außerordentlichen Möglichkeiten der menschlichen Existenz im voraus psychologisch begreifen oder gar durch eine Reflexion auf die Allerweltstatsachen des sogenannten religiösen, künstlerischen, philosophischen Erlebnisses methodisch-kritisch überhaupt erst begründen zu wollen, ist nicht nur eine Profanation des außerordentlichen Menschentums durch die sich zur Richtschnur aufwerfende Mittelmäßigkeit, es ist schlechthin das Sakrileg des modernen Geistes. Der Bezug des Menschen zur übermenschlichen Sphäre wird in seinem wahrhaften Bezugssinn verdreht und in den Menschen zurückgebogen.

Die Einsicht in die Nichtumkehrbarkeit der menschlichen Bezüge zum Wahren, Schönen und Heiligen muß zur entschiedenen Verwerfung jedes Ansatzes führen, die drei großen Transzendierungen des Menschen durch bekannte Bedürfnisse motivieren zu wollen. Philosophie, Kunst, Religion steigen nicht auf aus der Unsicherheit, aus der Eitelkeit, aus dem Jammer, nicht aus dem Sekuritätsbedürfnis, dem Schmuckbedürfnis, dem Trostbedürfnis; sie sind nicht das Notwendende für die Nöte und Bedürftigkeiten des Menschlich-Allzumenschlichen. Motivationen ab inferiori sind im Reiche des Wesenhaften immer unmöglich.

Der Bezugssinn des in sich dreifaltigen Enthusiasmus muß nun gerade im Widerstand gegen die narzistische Tendenz des modernen Menschen begriffen werden. Der Enthusiasmus ist eine Seinsweise des Menschen, — aber eine solche, in welcher der Mensch nicht im Umkreis seines endlichen Wesens und der damit gegebenen Möglichkeiten verbleibt,

sondern wo er vom Übermenschlichen her hinausgehoben wird über sich selbst und so außer sich kommt; im Enthusiasmus wird das menschliche Da-sein gleichsam zu einem Weg-sein.

Diese Redeweise ist natürlich nur ein Gleichnis, aber so alt wie der Erdrauch der Pythia, wie der Wahnsinn, der von den Göttern kommt. Auf Seiendes angewandt, das nicht die Seinsart des menschlichen Daseins hat, ergibt diese Gleichnisrede keinen Sinn. Ein Stein kann nie außer sich sein, ein Tier nie außer sich geraten, weil die Gefaßtheit eines »Da« hier fehlt.

Aber sind wir sicher, daß der Mensch es vermag, und sei es mit Hilfe der Götter, über sich hinauszugehen? Oder geht er vielleicht auch dann, wenn er außer sich kommt, nur in eine seltenere Lebensverfassung über? Geraten wir in der maßlosen Leidenschaft nicht auch irgendwie außer uns? Mit diesem Einwand wird der Angelpunkt berührt, um den sich jede Auslegung des Wesens des Enthusiasmus drehen muß: der Sinn des enthusiastischen Außersichseins des Menschen.

Die Charakteristik als Außersichsein läßt nämlich immer noch die narzistisch-psychologische Fehlinterpretation des Enthusiasmus zu. Um sein Wesen gegen eine solche Deutung abzuschirmen, bedarf es einer prinzipiellen Abgrenzung gegen die dem Menschen von sich selbst aus mögliche Begeisterung, bedarf es einer Scheidung zwischen enthusiastischer und humaner Begeisterung. Die Fülle gemeinsamer Formalstrukturen verdeckt für den ersten Blick allzu leicht die tiefgehende wesentliche Differenz.

Begeisterung überhaupt kennen wir als eine rare und extreme Weise unseres Lebensvollzuges, als jenen Überschwang der Seele, wo das Lebensfeuer durch die Asche des Gewohnten, Mittelmäßigen und Alltäglichen durchbricht und zur hellen, glühenden Flamme wird, in deren Weltschein alle Dinge neu und glänzend stehen; Begeisterung kennen wir als die Stimmung der tiefen Lust, »die Ewigkeit will«, die Sinne und Geist befeuert und beflügelt, als ein steigendes und sich steigerndes Kraft- und Machtgefühl der Seele, eine Trunkenheit und Verzauberung, ein Pathos des Triumphes und der Verschwendung, eine stürmische Bewegtheit, eine gleichsam wütende Entzückung, die alle Todesfurcht abwirft, die sich im festlichen Ganzen des Lebens, im Herzen der Welt fühlt — eine Art von Seligkeit. Zugleich aber birgt die Seligkeit der Begeisterung, die uns heraushebt aus dem Stagnierenden, Stumpfen und Niederdrückenden, auch ein geheimes, kaum verhehltes Erzittern in sich: wir werden hinausgerissen in ein Äußerstes, Fremdes und Unheimliches, in ein Ungewisses, vor dem unsere jauchzende Seele zugleich erschrickt. In der Seligkeit der Begeisterung haust zuinnerst der Schrecken, die tragische Lust.

Und weiter kennen wir die Begeisterung als das unbändige Verlangen nach Tat, nach Kraftäußerung, — als ein Hinwegspringenwollen über Grenzen und bestehende Ordnungen, als eine gleichsam explosive Stauung unseres Lebensdranges. Und endlich, das »Außersich-geraten« in der Begeisterung wird zumeist gerade erlebt als eine Bewegung des Menschen doch wieder auf sich zu, sofern er aus der Dürftigkeit seiner durchschnittlichen Existenz in eine vollere Lebensmächtigkeit entführt wird, die doch auch die seine, ja seine eigentlichere ist; mit anderen Worten, das Außersichgeraten zeigt sich als ein Entrücktwerden innerhalb des Menschseins.

Die Spannweite des Menschentums umgreift aber nicht nur die beiden Weisen der unbegeisterten und begeisterten

Existenz, sondern verrät sich überdies in zwei sich polar entgegengesetzten Entrückungsrichtungen, die zusammen erst den Grundriß der reinhumanen Begeisterung auszeichnen.

Die eine Richtung menschen-möglicher Ekstase ist der dionysische Rausch. Dieser ist aber nicht ein Überwältigtwerden vom dumpfen Trieb, eine Vertierung, — wie eine berüchtigte Art von Seelenforschung meint — sondern ist die geistige, seligschaudernde Erfahrung panischer Naturgewalt in uns selbst, ein entzücktes Sichzugehörigwissen zur Physis, ein Einverständnis mit allem, was lebt, eine bebend-maßlose Hingabe an die stygische Nacht der uns durchflutenden Erdgewalten, welche Begeisterung als geistige sich nicht zuletzt dadurch erweist, daß sie sich die großen Symbole der geschlechtlichen Zeugung schafft. Ein vertiertes Dasein kann keinen Kult der magna mater entwerfen.

Die andere Richtung rein-menschlicher Begeisterung weist auf das polar entgegengesetzte Moment der menschlichen Existenz: das Selbstsein, die Freiheit. Die ihr zugehörige Begeisterung ist das Pathos der Befreiung, das Aufstand, Negation des Bestehenden, Zerstörung des Alten, reine Selbstsetzung, Selbstbehauptung und Entwurf von Neuem, die Spielseligkeit des Beginnens in einem Bewegungssturm zusammenfaßt und als reinste Form geschichtlicher Existenz sein Sinnbild findet im Helden.

Die beiden Entrückungsrichtungen der in des Menschen Macht stehenden Begeisterung seien hier nur genannt, lediglich in ihrem Richtungssinn formell angezeigt. Die Fülle konkreter Typen individueller und kollektiver Begeisterungen bleibt ganz außer Betracht, weil es nur darum geht, die Grenze gegen den Enthusiasmus zu ziehen. In beiden



Entrückungsrichtungen also überschreitet der Mensch sich nicht wirklich, sofern er in diesen Begeisterungen nicht seine Natur transzendiert; außersichgehend verbleibt er doch im Bezirk seines humanen Wesens, in diesem seltsam verflochtenen Ineinander von Natur und Geschichte, Freiheit und Zwang, Selbst und Geschlecht. Die Essenz des Menschseins ist naturgebundene Freiheit, das Sein in dem Spannungsbogen der durch Natur eingeschränkten Freiheit und der durch Freiheit gestörten Natur. Einschränkung und Störung sind Zeichen seiner wesenhaften Endlichkeit.

Damit ist die Grenze gezogen, die es ermöglicht, das Wesen des Enthusiasmus in den Blick zu bringen. Als Seinsweise des Menschen ist auch er endlich. Der Enthusiasmus ist die endliche Selbstüberschreitung der Endlichkeit.

## III.

Im Enthusiasmus überschreitet sich der Mensch in Richtung auf ein prinzipiell Außer-Menschliches, ein Übermenschliches; er ist eine Erfahrung von einer uns schlechthin übertreffenden Übermacht. Die Griechen nannten diese Erfahrung der reinen begnadend-überwältigenden Übermacht des Seienden das »enthusiazein«, das Überwältigt- und Eingenommensein vom Gott, das »des-Gottes-voll«-sein, das Dasein in der Weise des Weg-seins in dem Gott. Der Enthusiasmus ist das Geschehen, in welchem der Mensch im Gotte ist und so bei dem ist, wobei verweilend der griechische Gott göttlich ist: in der Parusie des seiendsten Seienden. Formal ist also der Enthusiasmus ein »Bei-Sein«; die Ferne des endlichen Geistes zum seiendsten Seienden, dem allein wahrhaft Heiligen, Schönen und Wahren, wird in der enthusiastischen Entrückung aufgehoben, aber so, daß sie in der

Bewegung des Über-sich-hinaus-getragen-werdens als Ferne erfahren wird; im Enthusiasmus geschieht das Sichselbst-überschwingen der menschlichen Existenz als das Sichergreifenlassen vom Gott. Der Enthusiasmus ist weder ein vom Menschen nur passiv erlittenes Geschick, noch ein aus des Menschen eigener Kraft geformtes Schicksal; aber seine ganze Kraft muß der Mensch zusammenfassen, um sich loszureißen von dem heimatlichen Grund der Erde, dem Nahen und Lieben, worin er zumeist Sinn und Ziel seines Lebens hat, wo er sich auskennt mit den Dingen und alles seinen Namen hat und entschieden ist, was gut und böse; loslassen muß der Mensch das Endliche, um die Beute der Götter werden zu können: der Enthusiasmus ist zuvor das Selbstopfer der menschlichen Freiheit.

Im enthusiastischen Überschwang wird nicht nur das Übermenschliche offenbar, sondern auch die wahrhafte metaphysische Situation des Menschen, seine Stellung im Ganzen des Seienden; der Mensch begreift sich als das Zwischenwesen, eingekrümmt zwischen Gott und Tier, zwischen dem Nichts und dem eigentlich Seienden. Diese Zwischenstellung ist aber nicht bloß eine »objektive« Situation, wie etwa die Stellung des Tieres zwischen Mensch und Pflanze, sondern ein nun erfahrenes Verhältnis, ein Verhalten-zu . . ., und hat als solches die Möglichkeiten in sich der Zukehr und Abkehr, des »amor dei« oder des prometheischen Trotzes.

Solange das Sein des Menschen im ausdrücklichen Verzicht oder gar in der Abkehr gegen das enthusiastische, die Endlichkeit als Endlichkeit vor der Übermacht des Theion offenbarende Existenzverständnis interpretiert wird, bleibt der Mensch die Mitte der Welt, scheint er selbst das am meisten Seiende zu sein, das Maß und das Maßgebende für jegliches, was ist; alle Dinge scheinen für ihn zu sein in



der Seinsart der Dienlichkeit, Nützlichkeit und Unnützlichkeit, kurzum der Bewandtnis und Bedeutsamkeit für ihn; der Existenzbezug des »Beiseins« wird zu einem Sein bei solchem, das um des Menschen willen ist; die höchste Möglichkeit dieses in sich verfangenen und gegen den Enthusiasmus verschlossenen Menschentums ist die Existenz im reinen Umwillen seiner selbst: die negative Freiheit der reinen Selbständigkeit.

Die anthropozentrische Position ist als die Absperrung gegen den Enthusiasmus die sich selbst fixierende Endlichkeit.

Die Erfahrung des Enthusiasmus ist die einzig mögliche »Widerlegung« des anthropozentrischen Verfängnisses; in ihr realisiert der Mensch seine höchste Möglichkeit als Sein bei dem Höchsten und erkennt, daß er wesentlich nur sein kann, wenn er mehr ist, als er seiner Natur nach sein kann. Es ist die auszeichnende Eigentümlichkeit des Menschen, daß Wesen als Natur und Wesen als höchste Möglichkeit nicht zusammenfallen wie sonst bei jedem Seienden, bei Stein und bei Gott.

Dieses, daß seine höchste Möglichkeit nicht ein In-sich-sein, sondern ein Außer-sich-sein ist, kann die Exzentrizität des menschlichen Daseins genannt werden. Es hat den eigentlichen Schwerpunkt außer sich und kann daher nie natürlich in sich ruhen wie ein Tier. Und auch dort, wo der Mensch sich in sich verfangen hat, ist es nie ein einfaches und sicheres In-sich-stehen, sondern selbst ein ruheloses In-sich-kreisen. »Inquietum cor nostrum . . .« sagt Augustinus und damit das gleiche wie Hegel: »Was auf ein natürliches Leben beschränkt ist, vermag durch sich selbst nicht über sein unmittelbares Dasein hinauszugehen; aber es wird durch ein Anderes darüber hinausgetrieben, und dieses Hin-

ausgerissenwerden ist sein Tod. Das Bewußtsein ist aber für sich selbst sein Begriff, dadurch unmittelbar das Hinausgehen über das Beschränkte, und da ihm dieses Beschränkte angehört, über sich selbst . . .«

Das exzentrische Über-sich-hinaus ist die entbehrende Ahnung der Idee, jene Not, die ihre Wendung im Enthusiasmus findet und zugleich ihre Erhellung als Endlichkeit. Im Bezug zum Unendlichen wird das Endliche als solches erfahren, d. h. — um im griechischen Sinnbild zu reden — im Vergleich mit der Seinsart der Götter. Aber dieser Vergleich ist kein von außen herangetragener Vergleich, der dem Verglichenen gleichgültig wäre, sondern der Mensch ist die existierende Vergleichung selbst.

Wenn die »Schrift« vom Menschen als dem Ebenbilde Gottes redet, so liegt darin der Ansatz einer Gottähnlichkeit, die zugleich auch eine Gottunähnlichkeit ist. Ein Ebenbild ist etwas Ähnliches wie das Urbild, aber doch von jenem verschieden, sofern es ist, was es ist, im Bezug auf das Urbild, im Vergleich zum Urbild; durch dieses Moment der Hinweisung ist es verschieden von dem, worauf es hinweist; denn jenes ist seiner nicht bedürftig.

Die Frage bleibt, ist das Ebenbildsein des Menschen in Bezug auf Gott eine Bestimmtheit des Menschen, gleichsam eine wunderschöne Eigenschaft, oder die Bestimmung des Menschen? In der antiken und deutschen Philosophie ist der Gedanke lebendig, daß die Gottähnlichkeit des Menschen nicht eine ihm ruhig anhaftende Eigenschaft sei, so, wie ein Ding einem anderen ähnlich ist, sondern ein Ähnlichwerden, ein Zug zur Vergottung, — welcher Gedanke in der deutschen Mystik wie in der metaphysischen Ontotheologie Hegels eine tiefsinnige Gestaltung erfahren hat.



Der Enthusiasmus entrückt den Menschen in die Parusie des seiendsten Seienden, und damit lebt er, griechisch gedacht, ein Leben wie die Götter, ein Leben der höchsten gesteigertsten Seligkeit, der Teilhabe am göttlichen Leben selbst.

». . . Die Seele, der im Leben ihr göttlich Recht
Nicht ward, sie ruht auch drunten im Orkus nicht;
Doch ist mir einst das Heil'ge, das am
Herzen mir liegt, das Gedicht, gelungen!
Willkommen dann, o Stille der Schattenwelt!
Zufrieden bin ich, wenn auch mein Saitenspiel
Mich nicht hinabgeleitet; einmal
Lebt' ich wie Götter, und mehr bedarf 's nicht.«
(Hölderlin »An die Parzen«)

Aber zugleich ist dieses »wie die Götter leben« von dem Leben der Götter verschieden; es ist kein unendliches Leben selbst, sondern die endliche Selbstüberschreitung der Endlichkeit: die Homoiosis Theo!

Das innerste Wesen des endlichen menschlichen Enthusiasmus ist die Verähnlichung mit Gott in Religion, Kunst und Philosophie.

Diese Homoiosis hat die Struktur der Entrückung in einem mehrfachen Sinne. Der im Enthusiasmus vom Gott Ergriffene wird aus der Lebensgemeinsamkeit, worin er mit anderen die Befangenheit in der Erscheinung teilt, gewaltsam entführt wie Ganymed von dem Adler des Zeus. Die enthusiastische Existenz ist notwendig bestimmt durch Einsamkeit. Dies bedeutet keine willkürliche Absonderung von den anderen, sondern ein im Enthusiasmus zufallendes Schicksal, vor dem Klage so wesenlos ist wie Vorwurf.

Sofern aber im Enthusiasmus die Entrückung aus der Sphäre der Erscheinung als dem Un-Heiligen, Un-Schönen und Un-Wahren geschieht und er den Menschen in die

Nähe des Göttlichen bringt, ist er eine Weihe: in der Einweihung in das Geheimnis des am meisten Seienden prägt er dem Menschen den unzerstörbaren Charakter eines Verwalters und Verkündigers des Wissens um das Übermenschliche auf. Diese Weihe ist ebensowenig wie die schicksalhafte Einsamkeit eine fixierte Grenzscheide gegen die Mitmenschen; ihr wahrhafter Sinn ist gerade das Mittlertum: die enthusiastische Entrückung voll-endet sich selbst in der Rückkehr des Genius in sein Volk.

Wenn anders der Enthusiasmus die mit göttlichem Beistand allein zu verwirklichende höchste menschliche Möglichkeit ist, die höchste Erhebung des Menschen, so trägt sie gerade die Gefahr des tiefsten Sturzes in sich, die Gefahr des Hochmutes. Entsprechend dem Mittlertum der enthusiastischen Existenz ist der Hochmut nach zwei Seiten möglich. Das eine ist die luziferische Vermessenheit im Wahne der Gottgleichheit oder auch nur in der prahlerischen Eigenmächtigkeit, die Hölderlin als die tödliche Gefahr des vom »Himmlischen Feuer« ergriffenen Dichters erkannt hat:

»... Und sag ich gleich,
Ich sei genaht, die Himmlischen zu schauen,
Sie selbst, sie werfen mich tief unter die Lebenden alle,
Den falschen Priester ins Dunkel, daß ich
Das warnende Lied den Gelehrigen singe ...«

(»Das himmlische Feuer«)

Die andere Seite des Hochmutes ist das Sich-selbst-zurechnen von Weihe und Einsamkeit als eigenes Verdienst in der Verachtung des profanum vulgus; der Hybris gegen das Göttliche entspricht hier der Verrat am Mittlertum. Der Frevel besteht nun in dem hochmütigen Vergessen, daß es das von Fron, Mühsal und allen Plagen der Lebensnotdurft gehetzte Volk ist, das den einzelnen freiläßt für den Ruf der



Götter. Dieses Freilassen ist aber nicht ein Entlassen, sondern eine Opferung.

Für die vom Enthusiasmus ergriffenen Religiösen, Künstler und Denker gilt Hegels Wort: »... jene Einsamen, die von ihrem Volke aufgeopfert und aus der Welt ausgeschieden wurden, zu dem Zwecke, daß die Kontemplation des Ewigen und ein ihr allein dienendes Leben vorhanden sei, nicht um des Nutzens, sondern um des Segens willen ...«

Und daher haben die enthusiastisch Ergriffenen kein Anrecht auf den Ruhm, den Nachhall geschichtlicher Tat. Und ein Volk soll die großen Gedanken mehr ehren als den Denker, die Kunstwerke mehr als den Künstler, die heiligen Worte mehr als den Künder. Der Lorbeer des Ruhmes ziert die Stirn der Heroen.

Als Vereinsamung und Weihe entrückt der Enthusiasmus zuletzt noch aus dem Raume der Geschichte. Er reißt den Ergriffenen aus seiner Zeit und der in ihr herrschenden Deutung der Welt; er wird zum großen Löser der Seele aus allen Banden der Herkunft; er stellt sie in die ursprüngliche Stunde des Aufganges des Seienden. Der Enthusiasmus aber ist kein Aufenthalt. Wer Gott sieht, stirbt — ist ein Wort uralter Weisheit. Das »Himmlische Feuer«, in dessen Schein das seiendste Seiende aufglänzt, ist kein ruhig leuchtendes Licht, sondern »des Vaters Strahl«, der Blitz der Offenbarung: Einen Weltaugenblick springen die Quellen des Ursprungs und gründet der Mensch im schöpferischen Erleiden göttlicher Gewalten seine Existenz inmitten des Weltalls neu: das Wesen des Seins geht ihm neu auf, als Heiliges in der religiösen Offenbarung, als Schönes in der Vision des Kunstwerkes, als Wahres in dem metaphysischen Entwurf, was Seiendes und was Wahrheit sei.

Vom Enthusiasmus her ist allein Nietzsches Frage nach dem Menschen zu verstehen. Er wußte darum, daß die letzte Größe des Menschen darin besteht, eine Brücke und ein Übergang zu sein. Und dennoch erlag Nietzsche, wie nie zuvor ein Mensch der verführerischen Weisheit der Schlange: »eritis sicut deus . . .« gerade in dem titanischen Versuch, die enthusiastische Existenz in ihrem Richtungssinn auf den Gott hin umzukehren und die Existenz-zum-Übermenschlichen in den Übermenschen zu verwandeln. In seinem Hybriswort: »Wenn es Götter gäbe, wie hielte ich es aus, kein Gott zu sein« schwingt der Unterton der dunklen Schwermut, die das Los ist jener Seele, die aus der Gnade der Götter und dem Aufschwung des Enthusiasmus wieder zurückfällt auf die Erde.

In erhabener Gelassenheit und in der großartigen Einseitigkeit, die aus dem Wettkampf der drei Weisen der enthusiastischen Existenz begriffen werden muß, sagt Platon das Wesen des Enthusiasmus also aus: » . . . Daher wird auch mit Recht allein des Philosophen Seele befiedert; denn sie ist stets, soweit sie vermag, in der Erinnerung bei dem, wodurch die Gottheit dabei verweilend göttlich ist. Ein Mann nun, der solche Erinnerungen richtig gebraucht, stets mit vollkommenen Weihen geweiht ist, wird allein vollkommen. Indem er sich aber von den menschlichen Bestrebungen absondert und mit dem Göttlichen beschäftigt ist, wird er von der Menge als ein Verrückter getadelt, daß er aber des Göttlichen voll ist, entgeht der Menge . . .«



G. M. Z. F. O.
Visa No. 2. 824/L
de la Direction de l'Education Publique
Autorisation No. 2. 797
de la Direction de l'Information